

Caminhos do discurso contra-hegemônico: Direito e emancipação

Paths of counterhegemonic discourse: Law and emancipation

Thiago Ferrare

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil. E-mail:
thiagoferrarepinto@gmail.com.

Artigo recebido em 27/08/2015 e aceito em 24/02/2016.

Resumo

Os potenciais emancipatórios do direito somente podem ser acessados a partir da compreensão do fenômeno jurídico como espaço de articulação pública de demandas por liberdade. A análise das condições de abertura de tal espaço de interação traz à luz a problemática da técnica. Enquanto modelo instrumental e abstrato de justificação de ações, a técnica acaba por obstruir os caminhos do discurso contra-hegemônico, fazendo do direito o espaço da indiferença. Sustenta-se que mesmo as iniciativas atualmente desenvolvidas em termos de pós-positivismo recaem na compreensão do direito como instrumento de gestão da vida social.

Palavras-chave: direito; emancipação; indiferença.

Abstract

The emancipatory potentials of law can only be accessed through the understanding of law as a space for public articulation of demands for freedom. The analysis of the opening conditions to the construction of such a space brings to light the techniques's question. As an instrumental and abstract model for action's justification, the technique turns out to obstruct the way of the counter-hegemonic discourse, turning law into a space of indifference. We maintain that even the initiatives developed nowadays in terms of post-positivism relapse in the understanding of law as a social life management tool.

Keywords: law; emancipation; indifference.

Introdução

O modo atual de se compreender o direito pouco se aproxima daquilo que se fez no ápice da modernidade. Legitimada a partir das capacidades prático-cognitivas do sujeito racional, a ordem jurídica moderna constrói-se como expediente de ordenação do caos social, como instrumento de gestão da vida compartilhada. Nessa percepção – e dada a pressuposição do caráter autocrático e solipsista da formação da subjetividade –, à conflitualidade da interação entre indivíduos não é dado nenhum valor positivo; antes, tal conflitualidade apresenta-se como alvo das pretensões abstratas do direito: uma ordem estável deve inibir a produção de conflitos sociais.

Tão logo se deu a retomada de Aristóteles no ambiente da filosofia pós-kantiana – retomada que se faz evidente na figura de Hegel, em especial –, o sujeito concreto assume papel central nas reflexões sobre política. A razão autocrática é lançada no mundo, de onde se segue que o ponto de partida da tematização do ideal de legitimidade ganha referência ao solo da vida comunitária. Diante desse quadro, o reconhecimento da estrutura normativa que inevitavelmente conforma o mundo social traz consigo a possibilidade de se compreender o direito não mais como maquinário externo às práticas intersubjetivas, mas como espaço de constituição e tematização de tais práticas. A emergência de movimentos sociais identitários corrobora essa tese: a necessidade de uma universalidade que faculta a mediação dos diversos particularismos nos incita a pensar o direito como razão historicamente possível.

Se o direito traz em si a potencialidade para efetivar-se enquanto espaço da articulação pública de pretensões de liberdade, é importante tomar por objeto de análise as condições da concretização de tal potencialidade. É nesse contexto que ganha sentido a referência à técnica. Compreendida como modelo abstrato de justificação de ações, a técnica pressupõe a incapacidade da vida social para constituir-se como normatividade espontânea, como fonte de impulsos críticos imanentes. Pela absolutização do agir técnico, o potencial emancipatório do direito dá lugar ao formalismo: o substrato material do fenômeno jurídico – e, portanto, a historicidade dos discursos contra-hegemônicos – é apagado pelo privilégio da unidade abstrata, do conceito vazio.

No intuito de fundamentar essa tese, começaremos pela compreensão daquilo que, na linha de Horkheimer (1980, p. 154), se costuma chamar de teoria crítica da sociedade. Nesse ponto, restará clara a ideia segundo a qual a compreensão crítica da realidade envolve a tematização das condições para a articulação pública do sofrimento individual (2). O passo seguinte envolve a investigação sobre uma possível nota distintiva do padrão operativo do direito nas sociedades contemporâneas, o que implica a construção de uma oposição entre duas concepções do direito: como instrumento de controle social e como espaço de tematização de conflitos desencadeados por demandas de liberdade (3). Por fim, a técnica surge como meio de obstrução dos caminhos do discurso emancipatório, à medida que abstrai da força constitutiva dos conflitos axiológicos e direciona a busca pela legitimação do direito para instâncias estritamente formais (4).

2. Razão prática como eticidade: Kant, Hegel e a teoria crítica

A filosofia social moderna se constrói por oposição a certos ideais da teoria política clássica. Naquilo que mais de perto nos interessa, pode-se dizer que tal oposição toma por objeto duas ideias, ambas formuladas por Aristóteles (1985, p. 15): em primeiro lugar, trata-se da tese do *zoon politikon*, o ser político cuja autossuficiência somente se alcança na comunidade; em segundo, da ideia correlata segundo a qual a *pólis* tem precedência em relação ao indivíduo isolado. Veja-se brevemente o sentido da contraposição moderna a tais ideias.

Articulando dimensões filosófico-políticas de sua física – articulação que se expressa na advertência no sentido de que “o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa” -, Aristóteles (1985, p. 15-6) põe em relevo a natureza política do ser humano. Daí se segue que o sujeito isolado não se encontra plenamente constituído enquanto está fora da comunidade política: o *impulso à autossuficiência* o leva à interação social. Ao impulso na direção da autossuficiência a teoria social moderna opõe o impulso à autoconservação, de modo que não mais se pode supor a existência de atos voluntários que não estejam voltados ao benefício exclusivo daquele que o pratica (MAQUIAVEL, 1983, p. 70). Da universalização desse ideal egoísta de

autoconservação se pode extrair o pressuposto liberal que inverte o primeiro dos postulados aristotélicos: a ideia de que, muitos antes de adentrar a comunidade política, o sujeito já se encontra plenamente constituído em suas capacidades prático-cognitivas.

Corolário dessa inversão de premissas é também o abandono da segunda das teses de Aristóteles referidas acima. Se os processos de constituição e autorrealização individuais tomam forma a despeito da inserção comunitária do sujeito, não há mais sentido em se falar de anterioridade da *pólis*. Assim se vê nascer a ideia que constitui o âmago dos projetos liberais mais desenvolvidos: o atomismo ou, na formulação mais difundida, o *individualismo metodológico*. A plenitude do sujeito isolado do mundo passa a ser a fonte de toda normatividade social, não mais se concebendo um poder legítimo que não esteja justificado no foro íntimo de cada um dos indivíduos.

O avanço na direção de nossa construção argumentativa pressupõe o aprofundamento na análise crítica de tal pilar do liberalismo político. À luz do que foi dito, pergunta-se: o que define o sujeito que, no âmago do projeto liberal, celebra contratos constitutivos do poder legítimo, figura na posição original e participa do leilão voltado à distribuição justa dos bens sociais? Define-o a *fragmentação*.

Às voltas com sua cega busca pela autopreservação, o sujeito prático só reconhece no mundo aquilo que é produto de sua vontade carente de conteúdo socialmente compartilhado. A instância de validade, portanto, se absolutiza enquanto moralidade subjetivizada: os critérios da crítica legitimadora são supostamente acessíveis a todo e qualquer indivíduo que se proponha a agir racionalmente (HOBBS, 1999, p. 131; LOCKE, 2006, p. 88), de onde se segue que a interação social não *constitui* padrões normativos objetivos, senão que *reproduz* aqueles padrões que foram alcançados pela razão autocrática do sujeito. Ao objeto carente de sentido, portanto, corresponde o sujeito doador de sentido (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 25).

Sob o ponto de vista histórico, tal concepção de sujeito deita suas raízes a partir de um entrelaçamento com o desenvolvimento da ordem capitalista. De fato, o século XIX viu surgir um novo padrão de exercício da liberdade, que é justamente aquele que se desenrola na forma de “atos isolados e racionais de troca entre proprietários isolados de mercadorias” (LUKÁCS, 2012, p. 209). Aqui se vê a

efetivação histórica do ideário burguês da *propriedade privada* como esfera negativa intangível; mais do que isso, como esfera negativa à qual corresponde o sentido da realização individual na forma de negação absoluta de determinações sociais. Naquilo que mais de perto nos interessa, foi Lukács quem *diagnosticou* a tendência patológica desse modelo liberal de exercício da liberdade:

De um lado, os homens quebram, dissolvem e abandonam constantemente os elos “naturais”, irracionais e “efetivos”, mas, por outro e ao mesmo tempo, erguem em torno de si, nessa realidade criada por eles mesmos, “produzida por eles mesmos”, uma espécie de segunda natureza, cujo desdobramento se lhes opõe com a mesma regularidade impiedosa que o faziam outrora os poderes naturais irracionais (mais precisamente: as relações sociais que lhes apareciam sob essa forma) (LUKÁCS, 2012, p. 271-72).

A referência à ideia de *segunda natureza* só pode ser compreendida à luz do status subalterno com que a filosofia moderna marcou a natureza: um puro dado cujos aspectos qualitativos são irrelevantes. Nesse sentido, o referido trecho guia-nos à percepção daquilo em que se converteu a versão liberal do ideal moderno de *autodeterminação*. Calcular com a maior antecedência possível a direção da reprodução imediata do mundo social e “adotar uma posição em que esses efeitos ofereçam as melhores oportunidades para seus fins” (LUKÁCS, 2012, p. 274): eis o seu sentido preciso no âmbito da sociedade capitalista.

Quer isso dizer, em resumo, que o grandioso projeto de emancipação pelo esclarecimento – o projeto de superar a *menoridade* (KANT, 1985b, p. 100-17) a partir da crença no sujeito e em sua capacidade de *orientar-se autonomamente no pensamento* (KANT, 1985a, p. 70-99) - acabou por converter a capacidade cognitiva do indivíduo em uma espécie de máquina de fazer cálculos; máquina essa que toma por objeto tanto as diretrizes do mundo social quanto os impulsos do sujeito fragmentado. Nesse último sentido, o intelecto dominador orienta o agir racional a se fazer valer diante daquilo que é *intuição*. Assim é que os talentos do sujeito – mas também os seus defeitos -, à medida que são apropriados pelas leis formais da produção mercantil, tornam-se *coisas* que assumem, tais quais as mercadorias comuns, valores positivos ou negativos de acordo com os critérios de reprodução simbólica e material que dão conteúdo à segunda natureza na ordem capitalista. Nesses termos, o sujeito passa a estranhar-se de si mesmo, sofrendo a angústia de

ver partes de sua personalidade sendo apropriadas por leis abstratas sobre as quais não tem controle; dito de outro modo, o sujeito fragmentado passa a contemplar-se a si mesmo: “a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com sua própria existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho” (LUKÁCS, 2012, p. 205).

Mais caras ao nosso intento, porém, são as consequências do direcionamento do cálculo ao mundo social. Aqui se torna evidente o limitado alcance crítico do modelo liberal de vontade livre. De modo geral, se a *práxis* permanece vinculada às exigências de proteção da liberdade individual, tem-se que sua efetivação se dá na forma do reforço dos limites formais do poder político. Resta oculto, porém, o corolário mais importante de tal modelo: embora por meio dela se busque avançar no caminho da justiça liberal, o exercício da liberdade, à medida que está vinculado a pressupostos atomistas, se converte em um modo de reprodução acrítico da segunda natureza que caracteriza as sociedades capitalistas. A partir daí se compreende, portanto, que é o caráter irracional do mundo que justifica o fato de que o principal desafio de tal corrente teórica consista na explicação da natureza e alcance do meio pelo qual se dá a passagem de um estado desorganizado – ou potencialmente desorganizado, como em Locke (2006, p. 84) - de coexistência social para um estado civil com poder político formalmente estruturado.

É Hegel quem põe em xeque tais premissas, e o faz por meio da articulação teórica de outro ponto de partida: a *consciência natural* (HEGEL, 2012, p. 74). Designando o conjunto de normas que espontaneamente regulam as relações interpessoais, tal ideia dá a direção do desafio a ser enfrentado pelo sistema hegeliano, afastando-o da necessidade do recurso às figuras externas e transcendentais que caracterizam as teorias do contrato. De fato, se as estruturas normativas que regulam a interação social funcionam como pressuposto da destranscendentalização da racionalidade crítica, é preciso pensar o modo pelo qual formas mais rudimentares de interação evoluem na direção de formas mais complexas; em outras palavras, é preciso pensar a operação da crítica enquanto processo imanente. Diante desse desafio, ganha relevo a dimensão propriamente teórica do projeto de Hegel, em especial seu conceito de *experiência*.

Na forma como foi exposto na introdução à *Fenomenologia do Espírito*, tal conceito pode ser compreendido como uma tentativa de superar as consequências

deletérias do idealismo subjetivo de Kant. Nesse sentido, o ponto fundamental da oposição de Hegel diz respeito ao *abismo intransponível* que, nos marcos do idealismo subjetivo, estrutura as relações entre facticidade e validade: “a objetividade kantiana é apenas subjetiva, enquanto os pensamentos, segundo Kant, - embora sejam determinações universais e necessárias - são contudo *somente nossos* pensamentos, e diferentes do que a coisa é *em si*” (HEGEL, 1995, p. 110). Posto isso, faz-se possível compreender a concepção hegeliana de experiência como uma exigência de apreensão da figura de consciência historicamente determinada tal como ela se apresenta em si e para si (HEGEL, 2012, p. 79).

Corolário dessa inversão de pressupostos é o fato de que Hegel retira do sujeito autocrático a plenitude da estrutura da racionalidade crítica, lançando-a no mundo; tal movimento – que representa a base fundante de sua concepção de crítica – tem como ponto de partida a referida ideia de consciência natural, enquanto por esta se compreende o emaranhado entre realidade e racionalidade, o *sistema do em-si pensado* (HEGEL, 1995, p. 110). É com base nessa noção que Hegel pretende superar as cisões operadas no terreno da filosofia moderna, levando adiante o exercício genuíno da dialética do esclarecimento. A ser reconhecido e superado, portanto, encontra-se o fato de que na filosofia crítica pré-hegeliana o padrão de validação do conhecimento guarda uma incomensurável externalidade em relação ao próprio conhecimento, de onde resulta que o objeto ao qual tal padrão se dirige – na terminologia de Hegel, o saber fenomenal – não deve necessariamente reconhecê-lo enquanto padrão (HEGEL, 2012, p. 79); em outros termos, o em-si da consciência, compreendido como mundo da vida compartilhado, não se vincula de modo necessário à critérios de validade que não prestem honra à estrutura consciente da realidade, à facticidade.

A dar maior consistência à sua concepção de racionalidade crítica, o projeto hegeliano conta ainda com um expediente por meio do qual a *historicidade* passa a ser concebida como um elemento constitutivo da experiência: trata-se na figura do *nós*. No dizer de Hegel (1995, p. 109), a filosofia deve abandonar a pretensão ingênua de “aprender a nadar sem entrar na água”, o que significa dizer que à pretensão de neutralidade axiológica deve sobrepor-se uma perspectiva que, não sendo externa à interação sujeito-objeto, permita a visualização da nova figura de consciência não como algo causal e extrínseco, mas sim como produto da *negação determinada*

daquilo que a antecede. Ao *nós*, portanto, faz-se evidente a história de formação do em-si da consciência; história que, segundo Hegel (2012, p. 81), transcorre por trás das costas da consciência, visto que esta permanece envolvida no desespero da experiência da perda de sua verdade.

Posto isso, dá-se que a compreensão da injustiça social como um dado imutável não resiste à investida hegeliana no sentido da reformulação da estrutura autocrítica da consciência: “esse fetiche desfaz-se diante da intelecção de que as coisas não simplesmente são assim e não de outra forma, mas de que elas vieram a ser sob certas condições” (ADORNO, 2009, p. 52). Uma questão importante permanece, porém, sem resposta. Tomando de empréstimo a terminologia de Hegel, Lukács (2012, p. 302) assim a formula:

No momento em que o conhecimento readquirido, o “verdadeiro”, como o descreve Hegel na *Fenomenologia*, torna-se “aquele delírio báquico no qual nenhum membro escapa à embriaguez”, onde a razão parece ter levantado o véu do santuário de Zeus para descobrir a si mesma – segundo a alegoria de Novalis – como desvelamento do enigma, levanta-se novamente, mas agora de maneira totalmente concreta, a questão decisiva desse pensamento: *a questão do sujeito da ação, da gênese*.

Afastando-nos da identidade entre sujeito e objeto a que Lukács chega como solução dessa questão¹, interessa investigar o substrato material da experiência, é dizer, a fonte mais profunda do impulso crítico que aponta na direção de figuras de consciência mais complexas e estruturadas.

Na realização de tal investigação, toma-se como ponto de partida uma ideia muito cara às formulações mais transformadoras da dialética materialista: a história real, dizem Adorno e Horkheimer (1985, p. 50), constrói-se a partir do sofrimento real. Na hipótese interpretativa que aqui se sustenta, a leitura da filosofia prática hegeliana proposta por Axel Honneth deve muito às intuições que, na esteira da ideia acima referida, foram desenvolvidas por Adorno no contexto de uma filosofia crítica que “mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” (ADORNO, 2009, p. 11). Tão somente sob esse pano de fundo, ao que nos parece, se pode alcançar o sentido da ação social transformadora cujas raízes remontam, conforme

¹ De fato, o autor relaciona o *nós* hegeliano ao ponto de vista do proletariado, asseverando que “o autoconhecimento do proletariado é, ao mesmo tempo, o conhecimento objetivo da essência da sociedade”. Ver: LUKÁCS (2012, p. 308-09).

se passa a ver, à relação intrínseca entre a injustiça social experimentada como sofrimento e a liberdade concebida como superação imanente dessa injustiça.

Até aqui deixou-se claro a inversão de perspectiva levada a efeito pelo projeto hegeliano: descentrado o sujeito que a filosofia crítica até então concebia como o exclusivo doador de sentido ao mundo, pode-se compreender a atual figura de consciência como produto do devir histórico. Uma filosofia política que se pretenda materialista², porém, não pode contentar-se com tal ideia. De fato, até aqui nada se disse em favor de uma interpretação que impeça a progressão do espírito de caminhar no sentido de um idealismo mistificante³. É nesse ponto que se faz relevante o recurso à Adorno: dando vazão ao elemento libertador que orienta Nietzsche – elemento que remonta à compreensão nietzscheana do *conceito como igualação do não-igual* (NIETZSCHE, 2007, p. 34) –, o autor assevera a necessidade de se deslocar o *caráter impositivo da realidade* para fora da região do espírito e do sujeito (ADORNO, 2009, p. 17). As consequências desse direcionamento são tão complexas quanto transformadoras.

Antes do mais, entre elas se inclui o despertar de nossa atenção para o fato de que “a imediatidade possui uma história interna” (ADORNO, 2009, p. 52): o mundo das relações sociais possui uma história que é aquela do processo pelo qual, através da mediação do conceito, certos indivíduos foram incluídos e outros excluídos; outros, ainda, não eram incluídos e mais tarde o foram. A essa perspectiva de análise deve ser somada a percepção das condições intersubjetivas da integridade psíquica do sujeito descentrado. Recorrendo a Hegel, Honneth (2003, p. 119-20) lembra que “a formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos”, de onde resulta que “só quando dois sujeitos se veem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante eles podem chegar de maneira complementar a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado”. Assim dispostas essas duas ideias, percebe-se a força da formulação de Adorno e Horkheimer acima referida: a ausência de reconhecimento perante a instância universal do conceito – o universal ético –, à

² Em seu *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Horkheimer (1980, p. 154 e p. 134-5) assevera que “o conteúdo materialista do conceito idealista da razão” está ligado à supressão da dominação de classe, ou seja, está ligado à articulação pública dos interesses daqueles que, enquanto “classe diretamente produtiva, [...] sofrem na carne o absurdo da continuação da miséria e da injustiça”.

³ Para Lukács, esse seria o destino da filosofia de Hegel: “o nós que chega a encontrar é, como se sabe, o espírito do mundo, ou antes, suas figuras concretas, o espírito de cada povo”. Ver: LUKÁCS (2012, p. 303).

medida que representa um impedimento à plena constituição da individualidade do sujeito, não é experimentada como mera insatisfação de um interesse contingente; antes, o sujeito a percebe na forma de *sentimentos de perda de seu próprio valor* (HONNETH, 2003, p. 263), ou seja, na forma de *sofrimento*.

Dito sofrimento, dada a pressuposição da formação intersubjetiva da subjetividade, adquire um papel central enquanto impulso à crítica. Tal ponto, porém, não pode ser compreendido sem uma rápida digressão. Segundo Nietzsche (2007, p. 40), “apenas por que o homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador*, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência”. De fato, vimos que é pela sobreposição do cálculo racional aos impulsos individuais mais genuínos que o sujeito da filosofia liberal dispõe-se a adentrar o estado político. Diante disso, é preciso asseverar que a apreensão dos potenciais emancipatórios do sofrimento passa necessariamente pela reabilitação da estrutura pulsional e intuitiva do sujeito: “na coisa, o potencial de suas qualidades espera pelo sujeito qualitativo, não por seu resíduo transcendental, ainda que o sujeito só se fortaleça para tanto por meio da limitação própria à divisão do trabalho” (ADORNO, 2009, p. 45).

Assim posta a questão, o modelo hegeliano de luta por reconhecimento assume a forma de uma teoria social de teor de normativo (HONNETH, 2003, p. 119)⁴, já que a interação entre indivíduos incorpora o potencial moral que tende a expressar-se como exigência de confirmação social de pretensões de autonomia e individuação. Daqui emerge um sentido transformado de *liberdade*. Antes compreendida como negação absoluta das determinações sociais, ela agora consiste na determinação do sujeito a partir de um conteúdo que não lhe é estranho (HEGEL, 1995, p. 106), ou seja, um conteúdo cuja mediação lhe é indispensável enquanto requisito para a constituição saudável de sua personalidade. Na leitura materialista que Honneth faz de Hegel, esse modelo de liberdade assume a forma da *resistência* (HONNETH, 2003, p. 253-68).

Resistir é lutar por reconhecimento, é buscar para o sentimento de injustiça um modo de expressão. Nesse ponto, é novamente Adorno (2009, p. 23-4) quem

⁴ O Autor também encontra tal modelo de teoria social nos escritos sociológicos de Adorno: HONNETH (2009, p. 54-70).

torna evidente a amplitude da contraposição que tal concepção de liberdade representa em face da ação inofensiva que marca a liberdade negativa:

Em contraposição aos fantasmas da profundidade que, na história do espírito, sempre se deram muito bem com aquilo que existe, muito trivial para eles, a resistência seria a verdadeira medida da profundidade. O poder do existente erige as fachadas contra as quais se debate a consciência. Essa deve ousar atravessá-las. Somente isso arrancaria o postulado da profundidade à ideologia. O momento especulativo sobrevive em tal resistência: aquilo que não deixa sua lei ser prescrita pelos fatos dados, transcende-os ainda no contato mais estreito com os objetos e na recusa à transcendência sacrossanta. Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade. Essa segue o ímpeto expressivo do sujeito. A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade.

Reformulando e reiterando a afirmação de Adorno: a necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda liberdade.

3. Do limiar do moderno ao estado constitucional contemporâneo: a institucionalização da crítica pela mediação do direito

Cortar as cabeças da Hidra: segundo Platão (1983, p. 174), seria essa a única e exígua função das leis do Estado. Com isso se quer dizer que tentar unir o corpo político em vias de desconstituição é missão tardia, que somente pode cooperar para o adiamento daquilo que é inexorável, a saber, o dilaceramento dos vínculos éticos. Tendo ganhado novos contornos no medievo, tal compreensão da função do direito positivo – concepção que marca, de modo geral, o comunitarismo grego – não resiste aos processos de modernização política. De fato, a filosofia política moderna se constrói a partir da pressuposição do desacoplamento do sujeito em relação ao seu contexto social, algo que corresponde, em termos prático-políticos, à sujeição absoluta do corpo ao intelecto.

Estendido sobre a mesa, o corpo se objetifica; objetificado o corpo, esvai-se irrevogavelmente qualquer vestígio de alma enquanto fonte de vida:

That contrary
Both Elements, and Passions liv'd at peace
In her, who caus'd all Civill warre to cease.

She, after whom, what for me soe're we see,
Is discord, and rude incongruite,
Shee, shee is dead, she's dead⁵ (DONNE, 1991, p. 60).

A morte da alma do mundo dá a indicação do novo sentido da *ação política*. Não mais se vinculando ao *fazer valer as normas éticas da comunidade*, ela assume a função básica de prover a manutenção e expansão do poder em face da rede ilimitada de interações estratégicas entre os indivíduos isolados (HONNETH, 1992, p. 197-217). Se é a inclinação à autopreservação que dá sentido à conduta subjetiva, há que se dispor de um meio eficaz à ordenação daquilo que é essencialmente caótico; tal meio é a força.

Pela *força* se alcança o ser humano em sua essência, em sua natureza forjada ao redor de “um sentimento que não se abandona nunca” (MAQUIAVEL, 1983, p. 70): o receio do castigo ou, na formulação de Hobbes (1999, p. 109), “o medo da morte violenta”. Algo deve ser dito, porém, a respeito do expediente técnico de que lança mão o poder político com o objetivo de conferir sentido àquilo que, sem a sua intervenção vertical e determinante, permanece desordenado. Trata-se do *direito*, que aqui se toma em sua roupagem distintamente moderna. Assim compreendido, o fenômeno jurídico assume a forma de um método astucioso de manejar o instrumental político; em outras palavras, os padrões oficiais de conduta são concebidos a partir de sua cisão em relação ao mundo da vida compartilhado. Se é assim, à verticalidade da coação jurídica corresponde o distanciamento abrupto do binômio facticidade-validade: o direito moderno se absolutiza enquanto exigência puramente contrafactual.

O ponto fundamental aqui diz respeito ao fato de que o direito tende a ocupar na contemporaneidade uma função que até então lhe era desconhecida. Habermas (2004, p. 222) assim enuncia a questão:

O Estado constitucional tornado reflexivo institucionaliza a constituição como um *projeto*. Pelo *medium* do direito, ele interioriza a tensão entre a consciência subjetiva dos cidadãos e o espírito objetivo das instituições, tensão que Hegel acreditou que devia se dissolver pela subordinação de ambos ao espírito absoluto. A práxis de autodeterminação democrática não dissolve de modo algum essa

⁵ “[...] mesmo contrárias/ Espécies, ou paixões, se conciliavam nela,/ Que punha fim a toda e qualquer luta interna./ E, depois dela, toda forma que existe/ É só discórdia, incongruência, anomalia./ Ela, ela morreu, é morta. E pensar nisto/ É constatar que o mundo é um monstro malquisto:/ Dest’arte tu aprendes com nossa anatomia/ Que não há nada aqui que possa enamorar-te”.

tensão, mas apenas a transforma na dinâmica da comunicação pública – dinâmica criada pelo direito constitucional. [...] Na medida em que uma sociedade se torna capaz de ação política e pode atuar sobre si mesma, uma constituição democrática *autoriza* os cidadãos à progressiva institucionalização de direitos civis iguais.

A ideia da Constituição como um projeto lança nova luz sobre a compreensão do funcionamento do direito como um todo. Naquilo que mais de perto nos interessa – e voltando nossa atenção para o caso do Brasil –, tomemos a ascensão do Supremo Tribunal Federal como um *sintoma* da novidade no padrão operativo do direito nas sociedades contemporâneas. A partir da abordagem crítica de tal sintoma, se poderá ver a essência da ameaça representada pela tecnificação do direito para o operar democrático dos espaços deliberativos demarcados pelo direito constitucional.

Desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, o Supremo Tribunal Federal tornou-se protagonista no cenário político brasileiro. A essa ascensão institucional esteve relacionada, juntamente com a ampliação formal das competências da Corte, a incorporação à atividade dos tribunais daquilo que se convencionou chamar de pós-positivismo jurídico. Nesse novo paradigma, os limites de definição do direito são alargados para além das decisões oficiais: a moralidade política, enquanto conjunto de padrões de conduta não aferíveis somente a partir de normas positivadas, passa a ter relevância na resposta à pergunta sobre o que é o direito. À superação do positivismo se soma outro dado correlato: trata-se da difusão da ideia de força normativa da Constituição (HESSE, 1991, p. 14). Ao contrário do que por muito tempo se deu, as normas constitucionais – ainda que vagas e abstratas – não valem mais como meras diretrizes ou programas, mas sim como padrões de conduta a serem efetivados diretamente pelos tribunais.

A questão fundamental que emerge nesse contexto diz respeito à racionalidade das decisões da Corte Constitucional. Uma vez que, como acima referido, grande parte das cláusulas constitucionais – pode-se dizer, as mais relevantes – estabelecem direitos e deveres através de enunciados não unívocos, que critérios estariam disponíveis para o controle de tais decisões? Como evitar que a argumentação jurídica sirva de meio para encobrir aquilo que, no limite, é mera arbitrariedade? Desdobramento fundamental desse mesmo problema é a questão da legitimidade do poder jurisdicional das Cortes Supremas. Não sendo compostos de agentes eleitos, tais órgãos carecem de legitimidade representativa direta, devendo

justificar o exercício de seus poderes a partir de outros parâmetros que não aqueles consagrados pela teoria clássica da representação.

Assim descritas as linhas gerais do estado atual dos problemas que mais de perto nos interessam, é útil que se faça menção ao modo como o senso comum teórico têm respondido as questões do parágrafo anterior. A racionalidade da jurisdição constitucional é, na grande parte dos casos, fundamentada a partir da distinção entre conceitos e concepções constitucionais proposta pelo teórico norte-americano Ronald Dworkin (2010, p. 211). O significado de tal distinção se revela no seguinte raciocínio: sendo o produto da decisão constituinte tão somente o estabelecimento de conceitos abstratos, às cortes cumpre a função de densificá-los, ou seja, dar-lhes concepções. Conjugada com a ideia dworkiniana segundo a qual cada decisão judicial consiste em um novo capítulo no empreendimento a que chama de romance em cadeia (DWORKIN, 2005, p. 217-50) tem-se que a correção de uma decisão fixadora de certa concepção deriva de sua coerência articulada com tudo aquilo que se produziu no direito até então (DWORKIN, 2007, p. 271-332). Tal quer dizer, em outras palavras, que aos padrões normativos vagos enunciados pela Constituição pode ser atribuído um sentido correto; sentido esse que, no dizer de Dworkin, já está delineado na ordem jurídica vigente e precisa apenas ser descoberto pelo hermeneuta.

Outro modo como se tem tratado da justificação do alcance da atividade do Supremo Tribunal Federal deriva da diferenciação entre judicialização da política e ativismo judicial (BARROSO, 2009, p. 382-91). Nesta linha, defende-se que a judicialização seria corolário da distribuição de competências fixada pelo constituinte, enquanto que o ativismo diria respeito ao modo como os órgãos jurisdicionais fazem uso dessas competências. Nesses termos, o protagonismo da Corte Constitucional decorreria, em primeiro lugar, do próprio modelo constitucional inaugurado em 1988, não sendo fruto imediato do modo de decidir dos órgãos jurisdicionais.

A isso se soma o modelo hegemônico de tratamento da já referida questão atinente à legitimidade da jurisdição constitucional. Nesse particular, parte-se geralmente de uma compreensão anti-utilitarista⁶ dos direitos e coloca-se o órgão

⁶ Para uma introdução às ideias centrais do utilitarismo, ver KYMLICKA, Will. *Contemporary political philosophy: an introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 10-52.

judiciário máximo como o garantidor da posição igualitária das minorias. Com forte inspiração na filosofia política de John Rawls (1971, p. 221-27), essa argumentação deriva a legitimidade da jurisdição constitucional do pressuposto de que os direitos fundamentais não podem ser submetidos ao jogo democrático ilimitado; em termos institucionais, à vontade do parlamento. Combinada com a ideia dworkiniana da disponibilidade de uma resposta correta para todos os casos levados ao judiciário, o caráter anti-utilitário dos direitos erige a Corte Constitucional em um “fórum de princípio” (DWORKIN, 2005, p. 41-104), ou seja, no guardião máximo dos mais nobres princípios formatadores do convívio social.

4. Técnica e despolitização: a indiferença ao sofrimento

A segunda metade do século XX viu tornar-se mais complexa a organização das identidades sociais. A emergência dos mais variados particularismos – étnicos, raciais e de gênero – foi acompanhada pela demanda política voltada à defesa da diferença. Nesse sentido, a “democratização nas sociedades contemporâneas pode ser vista como o aumento das esferas públicas autônomas entre os participantes”⁷ (BENHABIB, 1992, p. 87, tradução livre), com a consequente especificação dos contextos discursivos em torno de pautas não completamente generalizáveis.

Essa conjuntura política e social coloca um desafio importante para a compreensão da esfera pública. Em linhas gerais, interessa saber como é possível, diante dos mais variados ambientes argumentativos particulares, conceber um espaço deliberativo cujos produtos tenham um caráter universal, ou seja, se voltem a toda a sociedade e transcendam os limites de cada um dos nichos produtores de normatividade. O que está em questão, portanto, é a própria possibilidade de organização da esfera pública de uma forma que, superando uma ingênua adesão às demandas por absoluto isolamento das diversas esferas, dê conta da relação entre a universalidade e as diversas particularidades.

Habermas indica o caminho para a abordagem da questão. O autor distingue entre as deliberações voltadas à decisão e os processos informais de formação de

⁷ “Democratization in contemporary societies can be viewed as the increase and growth of autonomous public spheres among participants” (BENHABIB, 1992, p. 87).

opinião no espaço público (HABERMAS, 1998, p. 307). Essas duas dimensões do social seriam qualitativamente distintas: enquanto estão direcionadas à tomada de decisões vinculantes para toda a sociedade, algumas deliberações ocorrem no espaço organizado através de regras constitucionais (parlamento, tribunais, etc.); outras deliberações, porém, ocorrem naquilo que o autor chama de contextos de descoberta, ou seja, os ambientes públicos não regulamentados diretamente (associações civis, mídia, etc.). Como se pode perceber, os contextos organizados por meio dos procedimentos oficiais surgem como a fonte das decisões universais, enquanto que os particularismos se articulam nos contextos de descoberta.

Tal distinção, porém, suscita a seguinte pergunta: como se relacionam os contextos de descoberta e os contextos de justificação? Em outras palavras, que consequências gera para tal relação a exigência de legitimidade pela participação característica da democracia deliberativa? Tais questões serão aqui enfrentadas com base em dois conceitos que, a nosso ver, estão intrinsecamente relacionados: em primeiro lugar, o conceito de *subaltern counterpublic* proposto por Fraser (1992, p. 123); em seguida, o conceito de *hegemonia* proposto por Laclau e Mouffe (2001, p. 7).

Fraser parte de uma distinção similar àquela de Habermas: aos contextos de descoberta a autora dá o nome de *weak publics*; aos de justificação, *strong publics* (FRASER, 1992, p. 133-134). O diferencial de sua teorização, porém, se encontra na elucidação do modo como se dá a relação entre essas duas dimensões do espaço público. Tomando por objeto a experiência de alguns movimentos sociais emancipatórios – e com base no reconhecimento do traço paradigmático da luta feminista –, Fraser apreende o fluxo comunicativo que se orienta das esferas discursivas particulares em direção aos contextos institucionais a partir daquilo que chama de *subaltern counterpublics*. Por essa expressão faz-se menção àquelas “[...] arenas discursivas paralelas onde membros de grupos sociais subordinados criam e fazer circular contra-discursos orientados à formulação de interpretações oposicionistas de suas identidades, interesses e necessidades”⁸ (FRASER, 1992, p. 123, tradução livre).

⁸ “[...] parallel discursive arenas where members of subordinated social groups invent and circulate counterdiscourses to formulate oppositional interpretations of their identities, interests, and needs” (FRASER, 1992, p. 123).

É importante notar como essa formulação de Fraser pressupõe a atribuição de um traço subversivo às esferas discursivas particulares. Isso porque compõe a própria razão de ser de uma tal identidade particular o propósito de fazer com que a pauta que lhe é característica assuma um maior espaço no debate público geral. Os procedimentos democráticos que estruturam a democracia deliberativa passam a operar nesse contexto como *filtros* que regulam o acesso dos fluxos comunicativos das esferas particulares aos contextos de justificação (FARIA, 2000, p. 53). Portanto, o pluralismo característico da dimensão não-oficial do espaço público se converte, através de regras procedimentais, em discursos aptos à produção de normas universalmente obrigatórias.

Aqui entra em cena a ideia de hegemonia. No contexto de antagonismo social pressuposto pela teoria crítica, cada uma das esferas discursivas particulares que busca a emancipação em face do poder político ilegítimo possui uma identidade internamente dividida (LACLAU, 2011, p. 61). Quer isso dizer, basicamente, que cada uma delas possui um elemento que compartilha com todas as outras, que é a própria oposição ao poder injustificado. Nesses termos, portanto, a emergência de diferentes lutas por libertação deve ser analisada com base em uma perspectiva dupla: há algo de particular em cada uma das diferentes identidades políticas, mas há também algo que todas elas compartilham em decorrência do fato de que se opõem a uma mesma força opressora.

É justamente essa ambiguidade que torna possível a hegemonização de alguma identidade particular através dos procedimentos democráticos. Enquanto simples oposição ao poder ilegítimo, o universal faz parte de todas as identidades particulares e, portanto, não tem conteúdo necessário. É esse o ambiente propício à efetivação da relação hegemônica como assunção da função universal por uma identidade específica e historicamente situada: “[...] *hegemonia* faz referência a uma totalidade ausente, bem como às diversas tentativas de recomposição e rearticulação que, superando a vagueza originária, tornam possível que às lutas seja dado significado e as forças históricas sejam imbuídas de uma total positividade”⁹ (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 7, tradução livre).

⁹ “[...] *hegemony* will allude to an absent totality, and to the diverse attempts at recomposition and rearticulation which, in overcoming this original absence, made it possible for struggles to be given a meaning and for historical forces to be endowed with full positivity” (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 7).

Note-se que esse raciocínio conduz, por vias ligeiramente diversas daquelas que até aqui foram exploradas, ao reconhecimento da legitimidade do procedimento como meio para gerar decisões vinculantes no âmbito de uma sociedade pluralista. A hegemonia em um Estado de Direito se concretiza com base em normas gerais; com base no direito, portanto. Tendo como pressuposto a existência de um universal que, à medida que é composto pela oposição à opressão dirigida a todas as identidades em busca de emancipação, não tem conteúdo necessário, a articulação hegemônica pressupõe um procedimento cuja abertura e fluidez corresponda ao caráter sempre contingente da assunção da função universal por qualquer identidade política. Torna-se fundamental, nesse sentido, o apelo à razão procedimental; à razão que, no dizer de Habermas (1998, p. xli) assume para si a função de autocrítica e autoavaliação.

Aqui ganha sentido a referência ao caráter deletério da técnica, tomada em seu aspecto distintamente jurídico. Antes de aprofundarmos tal ponto, uma breve incursão sobre o sentido geral da ideia de *técnica*. No recorte que aqui nos interessa, ela consiste em um modelo específico de ação social: uma atuação normativa em face daquilo que supostamente é desprovido de normatividade. Diante do que não possui vida espontânea, o agir tecnocrático faz valer a estrutura de uma racionalidade voltada à resolução de problemas, à manutenção da ordem pré-estruturada.

Em estudos de filosofia e teoria do direito, tal modelo de ação esteve quase sempre associado ao positivismo jurídico. Assim é que Lukács visualiza uma relação necessária entre a concepção do fenômeno jurídico que deriva de uma *Teoria Pura do Direito*¹⁰ e a impossibilidade de se acessar aquilo que chama de “substrato material do direito”:

[...] o fundamento real da origem do direito, a modificação das relações de poder entre as classes, tornam-se confusos e desaparecem nas ciências que tratam do direito, nas quais – de acordo com as formas de pensamento da sociedade burguesa – nascem os mesmos problemas da transcendência do substrato material que na jurisprudência e na economia política (LUKÁCS, 2012, p. 237-38).

À luz daquilo que foi até aqui desenvolvido, pode-se tomar a afirmação de Lukács no seguinte sentido: a compreensão e operação do direito a partir dos

¹⁰ A referência diz respeito a Kelsen (1998).

desdobramentos reificantes da técnica tem por corolário a perda de sensibilidade para a relação imanente entre os contextos de descoberta e justificação. Assim é que o caminho que as pautas emancipatórias devem fazer na direção da mediação universal de suas ações fica obstruído. O Direito perde sua potencialidade enquanto razão historicamente possível, enquanto espaço de articulação pública do sofrimento social. Numa formulação definitiva, o direito se converte no espaço da *indiferença*.

Tal diagnóstico já foi formulado nos mais variados termos: com Claus Offe (1975, p. 70-84), falou-se do “dilema da tecnocracia”; com Habermas (1980, p. 301-33), falou-se da já referida “colonização do mundo da vida”; no conturbado contexto da última ditadura brasileira, Eder Sader (1988) tratou de evidenciar o modo como o poder político ilegítimo valeu-se do recurso à técnica e à ciência como modo de justificação de suas ações autoritárias. A presente abordagem, porém, lança luz sobre a atualidade de tal modo de análise num ambiente que muito se distanciou daqueles que pela primeira vez suscitaram a crítica à técnica.

De fato, tudo transcorre em nossos dias como se estivesse em operação um *novo* modo de compreender o fenômeno jurídico. Tome-se, por exemplo, as duas concepções que subjazem às já referidas tentativas de fundamentar a legitimidade da jurisdição constitucional: o modelo dworkiniano do “direito como integridade” e a difusa noção de “pós-positivismo jurídico”. A unir essas concepções, encontra-se uma crença na reaproximação entre exigências jurídicas, éticas e morais; algo que nos colocaria diante dos mais inauditos desafios em relação à aplicabilidade dos padrões jurídicos¹¹. O ponto que aqui se pretende evidenciar é o seguinte: com novas roupagens, a velha técnica mantém intocado seu potencial despolitizador.

Dois exemplos para fechar provisoriamente nossa argumentação, ambos tomados da história recente do Supremo Tribunal Federal brasileiro: a Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 54, que versa sobre a possibilidade de aborto de fetos anencefálicos; e a Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132¹², onde se decidiu sobre a possibilidade de união civil entre pessoas do mesmo sexo.

A análise do primeiro dos casos coloca em evidência o modo como a questão política posta perante a Corte foi, nos mais diversos estágios processuais, vertida na

¹¹ Interessante exemplo da assunção teórica de tais desafios encontra-se em Barcellos (2005).

¹² A ação foi julgada pelo Supremo Tribunal Federal em conjunto com a Ação Direita de Inconstitucionalidade (ADI) 4277.

questão científica atinente às possibilidades de fixação rigorosa do momento inicial da vida humana. Assim concebida, a problemática só poderia ter sua decisão justificada a partir do pressuposto que se pretende questionar: a possibilidade do judiciário acessar – inclusive com o auxílio da comunidade científica chamada a participar do processo - um plano metafísico de sentidos que dá conteúdo a uma perspectiva cuja compreensão da realidade fez completa abstração da noção corrente de vida e, principalmente, dos argumentos não-científicos articulados pelos movimentos sociais feministas.

No que diz respeito ao segundo caso – o da ADPF 132 -, é notável o modo como o trajeto argumentativo da Corte a todo tempo deixa entrever a intenção escusa de neutralização política da decisão jurídica através da articulação puramente técnica da história do direito e de suas categorias dogmáticas. Também aqui se faz presente o pressuposto de justificação referido no parágrafo anterior, com especial ênfase no desprezo quase absoluto pelos argumentos formulados desde há muito pelos movimentos sociais envolvidos na luta pela garantia de igualdade entre as pessoas com diferentes orientações sexuais.

Assim se delinea, portanto, a prevalência de certo modo de se conceber a interação entre os espaços de decisão oficial e os fluxos que de modo não regulamentado emergem no seio da sociedade. A obstrução do acesso de pautas emancipatórias à mediação universal dá-se pela absolutização da técnica enquanto meio de dominação e neutralização daquilo que é essencialmente político: as tensões sociais desencadeadoras dos processos intersubjetivos de justificação de normas são preteridas em nome de imperativos de interpretação abstratos e puramente formais. Assim é que – sob o falso manto da exigência de racionalidade – ganham espaço investigações acerca dos mais herméticos métodos de decisão judicial, especialmente naquilo que diz respeito à interpretação constitucional. Técnicas como a *ponderação* e mesmo a distinção entre *regras* e *princípios* tem servido à ocultação daquilo que aqui se chamou de substrato material do direito, algo que tem sua gênese na abertura e fluidez dos contextos autônomos de interpretação do sofrimento compartilhado por certo setor da sociedade.

5. Conclusão

A modernidade política construiu-se ao redor da figura do sujeito. Não um sujeito qualquer, mas aquele que se encontra plenamente constituído antes que lhe venha a necessidade de adentrar no estado político. Liberado de seus enlaces éticos, o indivíduo só encontra motivo para agir naquilo que lhe orienta no sentido de sua própria autopreservação. Diante de tal ambiente, o direito assume a função de neutralizar a tendência ao caos insinuada no contexto social produzido pela interação de indivíduos livres. Assim compreendido, o direito é um instrumental que, a partir da observação da vida social como algo que lhe externo, fornece as condições para a coexistência pacífica entre seres individualizados.

A realização mundana do ideal moderno de liberdade põe em xeque o individualismo metodológico. De fato, o desenvolvimento do século XIX tornou evidente aquilo que já em Hegel se anunciava: a transformação da liberdade em mero agir adaptativo. A razão subjetivizada deixa para fora de si o mundo; tal mundo, por sua vez, apresenta-se ao sujeito isolado como realidade inexorável, como fatalidade: o projeto de autodeterminação colapsa diante da absoluta incapacidade do sujeito para determinar os destinos da vida social compartilhada. Tal diagnóstico traz à luz a necessidade de se pensar outro modo de existência da subjetividade, um modo concreto e condicionado por estruturas intersubjetivas.

Assume-se como ponto de partida, portanto, a formação intersubjetiva da subjetividade. De modo geral, tal ideia indica a necessidade de se pensar o funcionamento das instituições que conformam o universo social, uma vez que esse agora é compreendido como espaço de realização da liberdade do sujeito concreto. É assim que o direito ganha nova roupagem. Esvaziado enquanto instrumento ordenador, o direito assume a forma de uma espécie de jogo de linguagem moral que se universaliza: a potencialidade de pautas particulares somente pode se desenvolver no caminho de sua mediação pela gramática jurídica compartilhada. O que surge, portanto, é a concepção do direito como espaço de tematização de demandas, como espaço de articulação pública das exigências de realização comunitária da liberdade.

Assim se encontram delineadas as condições para a compreensão da técnica enquanto patologia, enquanto meio que inibe a realização da liberdade. Isso porque

a percepção do direito como universal racional – como razão historicamente possível, pode-se dizer – implica a análise das interações possíveis entre os contextos de descoberta e os contextos de justificação. O ponto fundamental aqui diz respeito ao fato de que a penetração de discursos subalternos nos espaços universais de justificação exige abertura procedimental à sensibilidade do sofrimento publicamente articulável. Tomada como o conjunto de imperativos que condicionam ações pretensamente neutras e não valorativas, a técnica faz abstração do substrato material do fenômeno jurídico, faz abstração da relação imanente entre descoberta e justificação.

O que daí se segue é a obstrução dos caminhos do discurso contra-hegemônico. O anseio por emancipação se coagula diante da impossibilidade de acesso aos ambientes em que tomam forma as decisões sobre o destino da sociedade. Não mais fazendo valer sua potencialidade enquanto espaço de tematização de opressões, o direito se converte no *espaço da indiferença*. Indiferença diante dos fluxos comunicativos que emergem dos discursos críticos sobre o sentido da história; indiferença, portanto, diante de qualquer impulso transformador que pretenda universalizar-se.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

BARCELLOS, Ana Paula de. *Ponderação, racionalidade e atividade jurisdicional*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

BARROSO, Luis Roberto. *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*. São Paulo: Saraiva, 2009.

BENHABIB, Seyla. Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, Craig (org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1992, p. 73-98.

DONNE, John. The first anniversary: an anatomy of the world. In: SHAKESPEARE, William; et al. *Poesia Metafísica*. Trad. Aíla de Oliveira Gomes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 50-61.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *O império do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Uma questão de princípio*. Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FARIA, Cláudia Feres. Democracia deliberativa: Habermas, Cohen e Bohman. *Lua Nova*, n. 50. São Paulo, 2000, p. 47-68.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1992, p. 109-142.

HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Trad. William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1998.

_____. Técnica e ciência enquanto “ideologia”. Trad. Zelyko Loparic e Andréa Maria Loparic. In: BENJAMIN, Walter; HORKHERIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Verdade e Justificação*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HESSE, Konrad. *A força normativa da Constituição*. Trad. Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1991.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico ou Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Moral development and social struggle: Hegel's early social-philosophical doctrines. In: HONNETH, Axel; et al (orgs.). *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge: The Mit Press, 1992, p. 197-217.

_____. *Pathologies of Social Reason: on the legacy of critical theory*. Trad. James Ingram e outros. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. Trad. Edgard Malagodi e Ronaldo Cunha. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____; ADORNO, Theodor. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

KANT, Immanuel. O que Significa orientar-se no pensamento? In: *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985b, p. 70-99.

_____. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? In: *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985a, p. 100-17.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KYMLICKA, Will. *Contemporary political philosophy: an introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LACLAU, Ernesto. *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

_____; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Londres: Verso, 2001.

LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil e Outros Escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

LUKÁCS, Georg. A reificação e a consciência do proletariado. In: *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins fontes, 2012, p. 193-412.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Coleção Os Pensadores. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

OFFE, Claus. O dilema da tecnocracia. In: DREITZEL, Hans-Peter *et al.* *Tecnocracia e ideologia*. Trad. Gustavo Bayer e outros. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo 1970-80*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

Sobre o autor:

Thiago Ferrare

Professor substituto do Departamento de Teoria do Direito da Faculdade Nacional de Direito FND/UFRJ. Mestre em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ e mestrando em Ética e Filosofia Política pela Universidade de Brasília - UnB. E-mail: thiagoferrarepinto@gmail.com.

O autor é o único responsável pela redação do artigo.